

Subversion der Gegenwart: Subjektivität und Politik im Anschluss an Adorno, Hardt und Negri

Herder, Janosik

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
Verlag Barbara Budrich

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Herder, J. (2012). Subversion der Gegenwart: Subjektivität und Politik im Anschluss an Adorno, Hardt und Negri. *Soziologiemagazin : publizieren statt archivieren*, 5(2), 21-40. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-391326>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more Information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>



© matchka/pixelio.de

Subversion der Gegenwart

**Subjektivität und Politik im Anschluss an
Adorno, Hardt und Negri**

von Janosik Herder

Dass die Vorstellung einer sich selbst bewussten Arbeiterklasse in der Moderne unmöglich geworden ist, ist vielleicht eine der zentralen Einsichten der Schriften Theodor W. Adornos. Mit dieser Einsicht schwindet zugleich das subversive Potenzial, das zur grundsätzlichen Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse notwendig ist. Doch heißt das, dass es heute keine subversive Subjektivität mehr gibt? Lasse sich dieser Niedergang der Arbeiterklasse nicht zugleich als Aufstieg eines neuen subversiven Subjekts verstehen, das Antonio Negri und Michael Hardt als Multitude bezeichnen? Und welche Rolle spielt in dieser Hinsicht die Idee von Politik? In diesem Aufsatz sollen diese beiden theoretischen Perspektiven zur Klärung eines zentralen Paradoxes der Gegenwart genutzt werden: Alle arbeiten, aber niemand will Arbeiterin sein. Der Grund für dieses Paradox, so der Schluss, ist in der Arbeit selbst begründet.

1. Einführung und Überblick

Der Begriff der Klasse im Sinne der ökonomisch-politischen Philosophie Karl Marx' ist an Relevanz für die politische und soziologische Theorie kaum zu überschätzen, vereint er doch die Artikulation einer politischen Subjektivität mit der Infragestellung der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse selbst. Unter Verwendung des Klassenbegriffs stellt sich die Frage nach dem Sein in

der Gesellschaft zusammen mit der Frage nach der Erkenntnis der gesellschaftlichen Bedingungen und Möglichkeiten dieses Seins. Und doch scheint dieser kritische Begriff der Klasse im Zuge der gesellschaftlichen Entwicklung nicht nur seine politische und sozialwissenschaftliche Attraktivität, sondern zugleich seine Angemessenheit bei der Beschreibung der Wirklichkeit verloren zu haben. Damit stellen sich zumindest drei Fragen: Wie lässt sich, erstens, erklären, dass der Begriff der Klasse, der einmal so viel geschichtliche Sprengkraft besaß, im Zuge der Moderne seine Relevanz eingebüßt hat? Und ist es, zweitens, überhaupt denkbar, dass ein ähnlicher Begriff für die veränderte Gegenwart Geltung beanspruchen kann? Wie stellt sich schließlich, drittens, in dieser Hinsicht und vor dem Hintergrund dieser Subjektivität heute die Frage der Politik? Adorno hat den von Marx vor allem im kommunistischen Manifest, aber auch in späteren Schriften wie der Kritik des Gothaer Programms dargebotenen Optimismus angesichts einer baldigen Überwindung der kapitalistischen Gesellschaft ganz zweifellos nicht mehr geteilt. Zugleich aber behält für Adorno die kapitalistische Gesellschaft ihren von Marx identifizierten, objektiv-ökonomischen Klassencharakter: Die Arbeiterklasse existiert zwar weiter, eine Klasse für sich ist sie aber nicht ge-

worden. Im Gegenteil; es ist ihr in der Moderne unmöglich geworden, sich ihrer selbst bewusst zu werden. Ganz anders als Adorno scheint Antonio Negri den Marx'schen Begriff der Klasse als solchen reformulieren zu wollen, und postuliert statt der Unmöglichkeit der Bewusstwerdung die beginnende Formierung eines gesellschaftlichen Subjekts namens Multitude. Was für Adorno noch Ausdruck der Irrationalität der bestehenden Gesellschaft war, ist für Negri und Hardt bloß die Rekonfiguration der Macht- und Produktionsverhältnisse, denen das theoretische Instrumentarium, welches Marx in seiner Kritik der politischen Ökonomie entwickelt hat, im strengen Sinne nicht (mehr) entspricht. Die Verbindung der komplementären Perspektiven Adornos und Negris lässt hier eine doppelte Behandlung des Klassenbegriffs zu: Zunächst lässt sich am Beispiel Adornos aufzeigen, welche Probleme der Marx'sche Klassenbegriff in der Moderne erleidet. Anschließend lässt sich die Frage stellen, ob und mit welchen Mitteln ein ähnlicher Begriff für die Gegenwart Geltung beanspruchen kann. Zuletzt lassen sich anhand des hier vollzogenen Übergangs von Adorno zu Hardt und Negri einige Kritikpunkte neu bewerten, die gegen die Vorstellung der Multitude geäußert wurden.

Zwar misst die zeitgenössische Sozial-

wissenschaft der Marx'schen „Klassentheorie“ für die Erklärung und Deutung gesellschaftlicher Phänomene wieder größere Bedeutung zu (vgl. z.B. Dörre 2010; Ellmers 2009). Im Anschluss an die hier geführte Diskussion soll indes deutlich werden, dass es sich beim Begriff der Klasse als subversiver Subjektivität weniger um einen allein theoretischen, als vielmehr um einen immer schon politischen Begriff handelt. Es ist eine alte Weisheit aller sich auf Marx berufenden Autorinnen, dass die Theorie immer schon eine politische Praxis ist. Aber gerade deshalb bedarf es heute vielleicht der Artikulation einer Subjektivität, die die Marx'sche Terminologie reformuliert, um wieder praktisch zu sein. Anders gesagt: Möchte man heute einen Begriff von Klasse benutzen, der eine ähnliche politische Brisanz und Aktualität besitzt, wie der von Marx um 1850 entwickelte, dann muss man den Wortlaut der Marx'schen „Klassentheorie“ vielleicht verraten, um ihm auf eine tiefere Weise treu zu bleiben (vgl. Žižek 2005a: 25).

2. Proletarier aller Länder...

Der Marx'sche Klassenbegriff gründet sich in der Kritik der politischen Ökonomie. Er besagt, dass die kapitalistische Produktionsweise die tendenzielle Herausbildung zweier Klassen bedingt,

deren Antagonismus mit der Entwicklung der kapitalistischen Produktion zunimmt und zu geeigneter Zeit in eine tief greifende Umwälzung mündet (vgl. Marx 1990: 9). Aristokraten, Leibeigene usw., also Klassen, die anderen Produktionsweisen korrespondieren, verlieren damit zunehmend ihre Bedeutung. Es kommt zur berühmten Vereinfachung der Klassenverhältnisse auf nunmehr zwei Klassen: Arbeiter und Kapitalisten – zu denen wahlweise noch die Grundbesitzer zählen (vgl. Marx/Engels 1972: 463).

Arbeiterin und Kapitalistin stehen sich als ökonomisch notwendige Kategorien oder Charaktermasken schließlich in einem offensichtlich antagonistischen Verhältnis gegenüber. Der Kapitalist schöpft Reichtum auf der strukturellen Basis der Ausbeutung der Arbeitskraft des Arbeiters. Der scheinbar äquivalente Tausch, den der Arbeiter auf dem freien Markt tätigt, oder vielmehr tätigen muss – seine Arbeitskraft gegen den fairen Gegenwert, den Arbeitslohn – wird durch die Mehrwerttheorie der Marx'schen Kritik widerlegt: Der Mehrwert entspringt in der kapitalistischen Produktion gerade aus dem ungleichen Tausch, aus der unbezahlten Mehrarbeit der Arbeiterin, die über die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit hinaus ihre Arbeitskraft für den Kapitalisten aufwenden muss, ohne den äquivalenten

Gegenwert zu erhalten (vgl. Marx 1973a: 226 ff.).

Marx hat für seine Zeit daraus den Schluss gezogen, dass mit der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise die Arbeiter – die im freien Spiel des Marktes zunehmend verarmen – sich dieser Ausbeutung tendenziell gewahr werden müssen und ein Klassenbewusstsein entwickeln. Aus den bewussten Arbeitern, die vorher nur Objekte des Kapitals sind, wird durch diesen Prozess eine sich bewusste, in ihrer Unterdrückung unter dem Kapital vereinte Arbeiterklasse. Da der ökonomische Begriff der Akkumulation des Reichtums der Kapitalistinnen mit der Akkumulation der Armut der Arbeiter einhergeht, bestimmt sich die Arbeiterklasse vornehmlich negativ über ihre gemeinsame Unterdrückung und Ausbeutung, die sie schließlich dazu drängt, „der Produktion den kapitalistischen Charakter abzustreifen (...), den die Bourgeoisie zu verewigen sucht“ (Marx 1973b: 23).

3. Von der Unmöglichkeit des Proletariats

Dass die moderne kapitalistische Gesellschaft ihrem Wesen nach noch immer eine Klassengesellschaft ist, die sich mit den Begriffen der Marx'schen Kritik treffend beschreiben lässt, ist für Adorno eine Tatsache. So schreibt er

im Jahr 1957: „Brächte auch etwa eine Befragung die statistisch überwältigende Evidenz dafür, daß die Arbeiter sich selbst nicht mehr für Arbeiter halten (...) so wäre der Beweis für die Nichtexistenz des Proletariats nicht geführt“ (Adorno 1980a: 213). Mit diesem Festhalten an den Marx'schen Begriffen geht aber die Forderung einher, die Klassentheorie weiter zu treiben, weil auch ihr Gegenstand und dessen Einbettung keinesfalls statisch sind (vgl. Adorno 1980b: 381). Das Ausbleiben der von Marx mehr erhofften als angenommenen Bewusstwerdung der Arbeiterklasse lässt sich nicht aus den theoretischen Begriffen deduzieren, sondern ergibt sich vielmehr aus dem Rückbezug auf die Bedingungen, in denen sie Geltung beanspruchen. Für Adorno ist die kapitalistische Gesellschaft ihrem Wesen nach also weiterhin die antagonistische Klassengesellschaft, die sie schon für Marx war. Die Bedingungen der modernen Gesellschaft selbst aber verhindern ihr in den Marx'schen Begriffen angelegtes offenes Hervortreten (vgl. Adorno/Horkheimer 1972: 49). Im Gegenteil: Die Entwicklung der Gesellschaft ist geradezu verknüpft mit der zunehmenden Verschleierung der Klassenverhältnisse. Anders als Marx prognostizierte, drängt die Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft nicht zur notwendigen Vereinigung der Arbeiterklasse, sie macht diese vielmehr objektiv

unmöglich (vgl. Adorno 1980c: 358). Zur Erklärung dieses Umstands finden sich bei Adorno gleich mehrere Antworten. Die von Marx entwickelte Idee von Klasse gründet in der Kritik der politischen Ökonomie. Es handelt sich damit um Kategorien, die sich auf der Grundlage der Ideen entfalten, die die bürgerlichen Ökonomen von der kapitalistischen Marktwirtschaft entwickelt haben. Die Vorstellung der bürgerlichen Ökonomen von der Ökonomie, gegen die Marx sich wendet, übersieht die in ihr existierenden Klassenverhältnisse, weil sie von freien Individuen und freiwilligen Verträgen zwischen Arbeitern und Kapitalisten ausgeht. Die Arbeiter – als Klasse – sind, so hatte Marx kritisiert, frei in doppelter Hinsicht: Frei in dem Sinne, dass sie nicht Leibeigene oder Sklaven sind, doch auch frei von ebenenden Produktionsmitteln, die es ihnen erlauben würden, selbsttätig zu produzieren (vgl. Marx 1973a: 742). Die bürgerliche Idee von Freiheit, die im Vertrag ihren Ausdruck findet, gründet auf der Herrschaft einer Klasse, die durch diese Idee ihre Herrschaft nicht nur verfestigt, sondern zugleich verschleiert. Auf der Grundlage der Kritik der politischen Ökonomie und in gleichzeitiger Abkehr von dem emphatischen Begriff der Freiheit entwickelt Marx seine Einsicht in die kapitalistische Gesellschaft. In dieser Hinsicht ist die Rede vom „falschen Bewusstsein“

– neben der Verdinglichung desselben
– eben genau das Fehlen eines Bewusstseins von den konstitutiven Klassenverhältnissen. Erst die Kritik an den Verhältnissen der kapitalistischen Gesellschaft macht deren zugrunde liegende Klassenstruktur sichtbar. Diese bestehen nun in der kapitalistischen Gesellschaft auch in der Fortentwicklung objektiv weiter, wie Adorno im Anschluss an Marx annimmt. Die Erfahrung als Klasse aber, die Entwicklung des Klassenbewusstseins selbst, hängt notwendig vom entfesselten Spiel der ökonomischen Kräfte ab. Wird die Ökonomie unter die Politik subsumiert, werden also die ökonomischen Kräfte selbst von der politischen Herrschaft usurpiert, dann blockieren sie zugleich die Entwicklung des Klassenbewusstseins: „In der Marktwirtschaft war die Unwahrheit am Klassenbegriff latent: Unterm Monopol ist sie so sichtbar geworden wie seine Wahrheit, das Überleben der Klasse unsichtbar“ (Adorno 1980b: 379). In der modernen Gesellschaft erscheint der Klassenbegriff den Arbeitern selbst deshalb als unwahr, weil die in der Klasse angelegte Unwahrheit – eine Klasse besteht ja aus vielen Einzelnen – unvermittelt in den Vordergrund tritt. Damit verdeckt sie aber zugleich das Fortbestehen der Klassen. Das Argument ist hier ein doppeltes. Zum einen überdeckt die Herrschaft der Politik, die „ökonomische und politische

Befehlsgewalt der Großen“ (ebd.: 380), die eigentliche Herrschaft in der kapitalistischen Gesellschaft: „Die Allgewalt der Repression und ihre Unsichtbarkeit ist dasselbe. (...) Der unermessliche Druck der Herrschaft hat die Massen so dissoziiert, daß noch die negative Einheit des Unterdrücktseins zerrissen wird“ (ebd.: 377). Es wird angesichts der „Monopolmacht“ des Staates unmöglich, sich selbst als Arbeiter zu verstehen, unabhängig davon, ob man es im Bezug auf das ökonomische Wesen der Gesellschaft weiterhin ist. Zum anderen bewirkt die politische Vereinnahmung der Ökonomie das Abfedern oder die Aufhebung der tendenziellen Entwicklung der kapitalistischen Produktion. Das bedeutet nach Adorno, dass die von Marx vorhergesagte tendenzielle Verelendung der Arbeiterklasse gerade deshalb nicht eingetreten ist, weil die Politik ihre Herrschaft über die Ökonomie behauptet hat. Adorno spricht daher von einer „extra-ökonomischen Besserung des Lebensstandard[s]“, die „als solche nicht von der [Marx’schen] Theorie vorausgesagt worden [ist]“ (ebd.: 388). Die mögliche Erfahrung als Klasse ist in der modernen kapitalistischen Gesellschaft objektiv blockiert, weil, so zumindest Adornos Fazit, an die Stelle der blinden ökonomischen Macht, die zugleich die Waffen ihres eigenen Untergangs schmiedet, wie Marx schrieb (vgl.

Marx/Engels 1972: 468), die „sehende Diktatur“ (Adorno 1980b: 391) tritt. Diese „Pseudomorphose der Klassengesellschaft in die klassenlose ist so gelungen, daß zwar die Unterdrückten aufgesaugt sind, alle Unterdrückung aber manifest überflüssig geworden ist“ (ebd.).

Eine zweite Antwort auf die Frage nach den Faktoren der objektiven Verunmöglichung der Bildung des Klassenbewusstseins gibt Adorno in seinen Untersuchungen über die Kulturindustrie. Diese hat die Tendenz, „das Bewußtsein des Publikums von allen Seiten zu umstellen und einzufangen“ (Adorno 1998a: 507). Die Kulturindustrie – für Adorno charakteristischerweise bestehend aus „Kino, Radio, Jazz und Magazin“ (Adorno/Horkheimer 1988: 140) und, wie man hinzufügen muss, Fernsehen – produziert Kultur im Einklang mit der kapitalistischen Produktionsweise als Massenprodukte. Ihre Leistung besteht darin, dass sie dem Subjekt bestimmte Deutungen der Welt vermittelt oder, wie Adorno etwas drastisch sagt: „Sie betreibt den Schematismus [Kant] als ersten Dienst am Kunden“ (ebd.: 132). In diesem Sinne befördert die Kulturindustrie eine Standardisierung der Einzelnen, die das jeweils Besondere mit Rekurs auf die Allgemeinheit negiert: „Der Zuschauer soll keiner eigenen Gedanken bedürfen: das Produkt zeichnet jede Reaktion vor: nicht durch seinen sachlichen Zu-

sammenhang, (...) sondern durch Signale“ (ebd.: 145). Anschaulich und etwas verkürzt heißt es schon zu Beginn der Dialektik der Aufklärung: „Die Flut präziser Informationen und gestriegelten Amusements witzigt und verdummt die Menschen zugleich“ (ebd.: 5).

Auch wenn hier der Bezug weniger deutlich ist als bei der ersten Antwort, so zeigt sich auch im Falle der Kulturindustrie, dass die Bildung eines Klassenbewusstseins blockiert wird. Die strukturelle Ein- und Ausrichtung der Kulturproduktion verhindert das Keimen eines anderen Bewusstseins. Statt das Besondere und Andere befeuert die Kulturindustrie das Allgemeine und Gegebene: „Die Ordnungsbegriffe, die sie einhämmert, sind allemal solche des Status quo“ (Adorno 1998b: 343). Die Existenz und Funktion der Kulturindustrie spiegelt deshalb die zentralisierte Macht der Monopole. Beide bedingen, „daß es möglich wurde, von wenigen Punkten aus das Bewußtsein Ungezählter allein schon durch Auswahl und Präsentation von Nachricht und Kommentar gleichzuschalten“ (Adorno 1980c: 367). Das Wirken der Kulturindustrie und die politische Herrschaft, die den Klassenantagonismus scheinbar transzendieren, bedingen die völlige Integration der Menschen, der Arbeiter, in das Gesamtsystem.

Die Frage nach der Aktualität der Kultu-

rindustriethese stellt sich an dieser Stelle fast notwendig. Einerseits scheint es, dass vieles von dem, was Adorno kritisiert, erst heute tatsächlich verwirklicht ist; andererseits ist die Vehemenz der Kritik Adornos für den sich mündig fühlenden Menschen unverständlich; die Idee vom Massenbetrug durch die Kulturindustrie wirkt antiquiert (vgl. Behrens 2004: 7f.). In gewisser Hinsicht sind beide Aussagen richtig. Adornos Vorsehungen wurden zwar treffend bestätigt – das Wirken Hollywoods könnte der dargelegten Charakterisierung kaum besser entsprechen –, doch scheint mit der Vielfalt der zur Wahl stehenden Kulturgüter, die heute auch aus Nischen- und Gegenkultur bestehen, so etwas wie die Vorstellung eines mündigen Konsums der Kulturgüter möglich. Man könnte im Anschluss an Adorno von einem mündigen Selbstbetrug sprechen. Das klingt drastisch, doch bezeichnet der Begriff lediglich die Tatsache, dass der Betrug der Kulturindustrie nicht in der Massentauglichkeit ihrer Produkte, sondern in der Warenform und ihrer Beziehung zum gesellschaftlichen Ganzen steht. Zwar mag der Inhalt der konsumierten Kulturgüter stark variieren, in bestimmten Fällen gar unverhohlen kritisch sein, doch berührt das nicht zwangsläufig den Kern, den Adorno mit der Kulturindustriethese ausdrückt. Denn die Kritik zielt weniger auf den In-

halt der ‚Ware Kultur‘, als vielmehr auf ihre Form selbst. Deshalb, ließe sich sagen „bleibt die Kulturindustriethese aktuell, solange die kritische Theorie der Gesellschaft aktuell bleibt“ (ebd.: 9).

4. Subjektivität und Mehrwerttheorie

Die der Moderne eigene Form der politischen Herrschaft und die gesellschaftliche und technische Entwicklung der Kultur zur industriellen Massenkultur verhindern die Entwicklung eines subversiven Klassenbewusstseins. Diese zwei Antworten Adornos werfen viel Licht auf die Frage, welche Entwicklungen der kapitalistischen Gesellschaft die grundsätzliche Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse selbst blockieren. Wie lassen sich aber diese Entwicklungen auf begrifflicher Ebene verstehen? Verändern die Entwicklungen auch den Begriff der Klasse, oder sorgen sie nur dafür, dass er dem Bewusstsein derer, denen er doch eigentlich zum für sich werden sollte, in immer größerem Maße unkenntlich wird und ihnen zuletzt als Unwahrheit erscheint? Anders gefragt: Kann man anerkennen, dass vielleicht der Begriff der Klasse auf etwas verweist, das so nicht mehr bezeichnet werden kann?

Im vorangegangenen Abschnitt hat sich gezeigt, dass Adorno an der von Marx entwickelten Idee der Klassengesell-

schaft nicht nur festhält, sondern gewillt ist, sie weiterzuentwickeln – sie zu aktualisieren. Es finden sich zwei plausible Antworten auf die Frage, warum die Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft die Bildung eines Klassenbewusstseins nicht zunehmend begünstigt, sondern durchweg behinderte. Welche Auswirkungen aber hat das auf die Begriffe, die wir von den Gegenständen haben? Die Gesellschaft ist ihrem Wesen nach bei Adorno weiter Tausch- und Klassengesellschaft, auch wenn sie zunehmend nicht als solche erscheint. Und je weniger sie als solche erscheint, desto mehr ist sie ihrem Wesen nach eben diese Gesellschaft. Objektiv lässt sich die Existenz von Klassen anhand des Begriffs der Produktionsmittel und der Stellung zu diesen leicht bestimmen: Der Kapitalist ist im Besitz der Produktionsmittel; die Arbeiterin ist gezwungen, für den Kapitalisten zu arbeiten, ohne dabei den vollen Wert ihrer Arbeitskraft zu erhalten. Die antagonistische Bestimmung des Klassenverhältnisses aber leitet sich auch von der Mehrwerttheorie ab, nicht nur von den Produktionsverhältnissen. Zwar geht mit der Existenz des Privateigentums immer die Möglichkeit des Klassenantagonismus einher; dieser lässt sich aber für die kapitalistische Gesellschaft nur im Moment der Mehrwerttheorie tatsächlich begründen. Denn nur dann ist der den

Kapitalismus begründende Antagonismus im Kapitalverhältnis existent, wenn der Mehrwert der kapitalistischen Produktion aus der Ausbeutung der Arbeiter entspringt. Nun konstatiert Adorno für seine Gegenwart aber einen „Mangel an einer objektiven Werttheorie“ (Adorno 1980c: 359); einen Mangel an einer Theorie also, die eine objektive Bestimmung des antagonistischen Charakters der Klassenverhältnisse zuließe. Diese Annahme deutet für Adorno hier auf die Schwierigkeit hin, angesichts der bestehenden Gesellschaft überhaupt eine kohärente Mehrwerttheorie darzulegen: „Die Irrationalität der gegenwärtigen Gesellschaftsstruktur verhindert ihre rationale Entfaltung in der Theorie“ (ebd.). Vom Leugnen des antagonistischen Klassencharakters der kapitalistischen Tauschgesellschaft ist Adorno aber so weit entfernt wie nur irgendwer, wie sich bislang gezeigt hat. Der vermeintliche Widerspruch zwischen der Unmöglichkeit der Bewusstwerdung und der gleichzeitigen Fortexistenz der Verhältnisse wird zumeist als Aporie der kritischen Theorie Adornos gesehen. Aber sie deutet noch vielmehr auf eine Dimension der Adorno'schen Analyse hin, in der „die Ökonomie als Moment einer Metaökonomie“ erscheint; eine Metaökonomie, „die Herrschaft ist und sich zuzeiten in Form des Kapitalverhältnisses durchsetzt“ (Braunstein

2011: 182). Binden wir das Argument der Metaökonomie der Herrschaft an die Usurpation der Ökonomie durch die Politik zurück, dann ergibt sich bereits ein erster Moment dieser ausgeweiteten Analyse Adornos, die nicht bloße Aktualisierung der Marx'schen Terminologie wäre, sondern Kritik der modernen Form der Herrschaft, die auch, aber nicht nur, ökonomisch ist. In dieser Perspektive verliert die Frage nach der Arbeiterklasse allerdings ihre strenge Bestimmung. Denn wenn Herrschaft nicht allein aus der Ökonomie und den ökonomischen Kategorien rührt – man mag hier an die bereits ausgeführte Vorherrschaft der Politik denken –, dann scheint auch der Widerstand auf dem ökonomischen Tableau wenig zwingend. Es bedarf darauf aufbauend vielmehr einer Perspektive, die die objektive Bestimmung einer Klasse nicht nur aufgrund ihrer Ausbeutung im Produktionsprozess, sondern vor allem in ihrem Widerstand gegen die Herrschaft als solcher zuließe. Die vorliegende Argumentation schlägt deshalb einen anderen Weg vor, als den zuletzt unter dem Schlagwort „Neue Marx-Lektüre“ zusammengefasst: Statt die angedeutete Perspektive einer kritischen Herrschaftsdimension wieder an die Begrifflichkeiten der politischen Ökonomie zurückzubinden (vgl. Reichelt 2008: 22-40), soll diese

Perspektive vielmehr als Schauplatz der Subjektivierung in den Mittelpunkt der Analyse rücken. Dieses Hinausgehen über Adorno ist keinesfalls zwingend, wie das Beharren seinerseits auf dem Primat der Ökonomie beweisen mag, doch würde Adorno dieses Hinausgehen vielleicht entschuldigen, weil es den Marx'schen Wortlaut für eine tiefere Intention opfert.

5. Vom Arbeiter zur Multitude

Die Figur des Lohnarbeiters, der in der kapitalistischen Produktion die unmittelbar produktive Arbeit verrichtet, basiert auf der modernen Vorstellung von Arbeit. Diese moderne Arbeit ist industriell, gekoppelt an den Raum der Fabrik sowie an die Unterordnung unter das fixe Kapital. Aus diesem Arbeitsbegriff, ebenso wie aus der Mehrwerttheorie, speist sich die Idee der Arbeiterklasse und des Klassenantagonismus schlechthin. Nehmen wir aber an, dass der Charakter der Arbeit sich ändert, weil Arbeit selbst nicht mehr das industrielle Produzieren innerhalb der Fabrik, sondern das produktive gesellschaftliche Leben selbst ist, dann ist auch die Figur des Lohnarbeiters „im globalen Maßstab nicht länger hegemonial, wenn auch die Zahl der in der Produktion Arbeitenden weltweit nicht zurückging“ (Hardt/Negri 2004:

11). Wenn Arbeit selbst ihren Charakter verändert, wenn das Kommando innerhalb der Fabriken seinen Schrecken verliert und das gesamte gesellschaftliche Leben unmittelbar produktiv wird, dann kann der Gegenpol zur Macht des Kapitals nicht mehr die Organisation der Fabrik- und Lohnarbeiter sein:

„As it is described by Marx, capitalist production represents the synthesis of the living creativity of labor and of the exploitive structures organized by fixed capital and its temporal laws of productivity. In the era of post-Fordism, on the contrary, temporality is no longer – nor totally – enclosed within the structures of constant capital: as we have seen, intellectual, immaterial, and affective production (...) reveals a surplus. An abstract temporality – that is to say, the temporal measure of labor – is incapable of understanding the creative energy of labor itself.“ (Negri 2008: 20)

Der Antagonismus zwischen Arbeit und Kapital löst sich in dieser Hinsicht tendenziell auf, weil das variable Kapital das Fixe gewissermaßen verkörpert (vgl. Negri/Scelsi 2009: 151). Zwar bleibt das Herrschaftsverhältnis des Kapitals auf veränderte Weise existent. An der Produktion des gesellschaftlichen Wertes ist es aber immer weniger beteiligt,

gerade weil die Subjekte und ihre kreative Energie selbst zu den wichtigsten Produktionsmitteln werden. Das Kapital verliert seine klassische Organisationsfunktion: Der gesellschaftlich – gemeinsam – produzierte Mehrwert wird vom Kapital nurmehr abgeschöpft (vgl. Hardt/Negri 2009: 137ff.). Mit dieser Entwicklung einher geht die Herausbildung eines Subjekts, das nicht dem der Arbeiterklasse entspricht: „Aus sozio-ökonomischer Sicht ist die Multitude das allgemeine Subjekt der Arbeit, also das wahre Fleisch der postmodernen Produktion“ (Hardt/Negri 2004: 119). Dieser der veränderten Arbeit entsprechende Begriff macht die Idee der Arbeiterklasse geradezu unmöglich. Die unmittelbare Produktivität des gesellschaftlichen Lebens, eine Produktivität, die nicht mehr vom Kapital organisiert werden muss, widerspricht der Vorstellung einer bestimmten Klasse, die allein produktive Arbeit verrichten würde. An die Stelle der Arbeiter, die aufgerufen sind, ihre Köpfe zusammenzustecken, tritt die Multitude, die aufgerufen ist, das überkommene kapitalistische Kommando und die globalen Machtverhältnisse mit dem Begriff ihrer biopolitischen Gegenwart zu konfrontieren, und damit selbst die Grundlage ihres gemeinsamen Reichtums zu entdecken. Im Zentrum dieser Auseinandersetzungen steht das gemeinsame

Leben, nicht von seiner biologischen Seite betrachtet, sondern das Leben als bios (vgl. Negri 2008), als gemeinsames, gesellschaftliches Leben. Die Bildung eines Klassenbewusstseins in Begriffen und Kategorien der Marx'schen Theorie wird, wie Adorno zweifellos vorgezeichnet hat, in dieser Perspektive unmöglich. Man mag hier an Foucaults Anmerkung denken, dass jedes Machtverhältnis seinen je eigenen Widerstand bedingt (vgl. Foucault 1983: 96). Das bedeutet nicht weniger, als dass die Subversion der Gegenwart nicht der Arbeiterklasse, sondern der Multitude obliegt. Haben Hardt und Negri recht, ist Arbeit heute der ganzen Gesellschaft immanent; das gesellschaftliche Leben ist Produktion und Reproduktion ohne Unterlass. In gewisser Weise verallgemeinert diese Idee die Arbeiterklasse, indem sie sie aufhebt.

6. Subjektivität und Politik

Nach den vorangegangenen Ausführungen, die einen Übergang von Adornos Diagnose der Unmöglichkeit einer subversiven Arbeiterklasse zu den Empfehlungen Hardts und Negris markieren, soll zum Schluss anhand eines prominenten Einwands das Verhältnis des postulierten subversiven Subjekts der Multitude zur Politik bestimmt und neu bewertet werden.

In einer frühen Kritik hat Ernesto Laclau Hardts und Negris *Empire* vorgeworfen, es sei ein antipolitisches Buch in dem Sinne, dass Politik mit dem im Buch dargelegten theoretischen Rahmen undenkbar werde (vgl. Laclau 2001: 3). Die von Hardt und Negri vertretene Idee einer Multitude, die aufgrund ihrer immanenten Existenz innerhalb bestimmter Machtverhältnisse schon immer ein politisches, subversives Potenzial besitzt, steht für Laclau im Gegensatz zu einem wirklich politischen Subjekt. Dieses müsse im Gegensatz zur Multitude, die ja scheinbar vor den tatsächlichen Auseinandersetzungen in der Gesellschaft bereits gesetzt ist, immer erst gebildet werden und sei nicht universell, sondern immer von partikularen Subjekten aus gedacht. Diese Verschiedenheit zuspitzend stellt er fest:

„Here we find the real theoretical watershed in contemporary discussions: either we assert the possibility of a universality which is not politically constructed and mediated, or we assert that all universality is precarious and depends on a historical construction out of heterogeneous elements.“ (Ebd.: 5)

An dieser Stelle ließe sich die von Laclau überzeichnete Uneinigkeit noch weiter schematisieren: Für Hardt und Negri existiert ein Subjekt namens Mul-

titude aufgrund der gesellschaftlichen Bedingungen bereits, das sich seiner selbst dann nur noch bewusst werden muss – die Multitude gleicht zumindest in dieser Hinsicht der Marx'schen Vorstellung vom Proletariat (vgl. Tampio 2009). Demgegenüber gibt es für Laclau keine universellen Bedingungen, denn jede Auseinandersetzung „is the struggle of concrete social actors for particular objectives, and nothing guarantees that these objectives will not clash with each other“ (Laclau 2001: 8). Politik ist dann genau der Prozess, der den einzelnen Akteurinnen mit ihren je einzelnen Zielen zur politischen Artikulation verhilft und zwischen ihren partikularen Interessen vermittelt. Die Sorge, die Autoren wie Laclau umtreibt und hier ihren Ausdruck findet, besteht scheinbar darin, dass die Annahme eines politischen Subjekts wie der Multitude gerade das Ausbleiben von Politik bedingt (vgl. auch Mouffe 2007: 140ff.). Wenn es diese subversive Subjektivität immer schon gäbe und die einzelnen Akteure eigentlich bereits ein gemeinsames Interesse hätten, dann wäre Politik im Sinne Laclaus tatsächlich unnötig, oder, wie ebenfalls argumentiert wurde, liefe dieser gar zuwider (vgl. Cremin/Roberts 2011). Wie ließe sich also Politik vor dem Hintergrund der Vorstellung der Multitude verstehen, und auf welche tiefer liegende Vorstel-

lung von Gesellschaftstheorie verweist dieses Verständnis?

Laclau spitzt seine Frage nach der Politik auf die Wichtigkeit der Abfolge zu. Er schreibt, entweder sei die Universalität bereits vor den Auseinandersetzungen gegeben und die Auseinandersetzungen wären einer zugrunde liegenden Universalität nachgelagert, oder aber, die Universalität sei das prekäre Ergebnis eben dieser Auseinandersetzungen (vgl. Laclau 2001: 5). Im ersten Fall benötigten wir keine Politik mehr, im zweiten Falle wäre sie absolut notwendig. Ich halte diese Trennung bei genauer Betrachtung und angesichts der früheren Argumentation im Anschluss an Adorno jedoch für künstlich. Die Einsichten, die Adorno in die gesellschaftlichen Verhältnisse gewinnt, legen ja gerade nahe, dass es keine notwendigen teleologischen Entwicklungen gibt. Jene Entwicklungen sind im Gegenteil gerade – trotz der postulierten Universalität des Subjekts – ausgeblieben. Wie auch für Hardt und Negri beschreibt die Vorstellung eines universellen gesellschaftlichen Subjekts nur eine Möglichkeit, keine Notwendigkeit. Die Universalität der Multitude ist selbst historisch und partikular. Sie ist an die von Hardt und Negri postulierte Genese des Empires gebunden (vgl. Hardt/Negri 2003: 13). Damit ist die Universalität der Multitu-

de für die Autoren lediglich eine Möglichkeit der Subversion des Ensembles von Machtverhältnissen, die der Begriff „Empire“ bezeichnet. Das Proletariat oder die Multitude sind so universell wie die gesellschaftlichen Bedingungen, die ihr Auftauchen ermöglichen.

7. Universalität der Subversion

Müsste man nicht den von Laclau bereits zitierten Scheideweg, an dem sich seiner Ansicht nach in der zeitgenössischen Diskussion die Spreu vom Weizen trennt, wieder zusammenführen? Ohne die Einsicht in die gesellschaftlichen Bedingungen der von Laclau für vorrangig erklärten, partikularen Auseinandersetzungen, scheint die Arbeit an einer politischen Artikulation vergebene Mühe, wie auch die bloße Darlegung der Bedingungen ohne den Anspruch, damit eine politische Artikulation zu ermöglichen, relativ substanzlos daherkommt. Erst die analytische Einsicht ermöglicht es, das gesellschaftliche Plateau zu vermessen, auf dem die politischen Auseinandersetzungen sich anschließend verteilen. Wenn Laclau nun argumentiert, dass jede Auseinandersetzung eine partikulare Auseinandersetzung ist und diese einzelnen Auseinandersetzungen nur im Glücksfall zueinanderfinden, dann ist das durchaus nicht unvereinbar

mit Hardts und Negris Analyse – nur, dass dieses Zueinanderfinden für die Autoren selbst auf der Grundlage bestimmter kontingenter Bedingungen und nicht vor dem Hintergrund bloß partikularer Agonismen stattfindet. Die partikularen Auseinandersetzungen entzündeten sich entlang bestimmter kontingenter Linien und Brüche im strengen Sinne des Wortes; sie ereignen sich innerhalb eines Horizonts, der die möglichen Handlungen einrahmt (vgl. Makropoulos 1998: 62). Die Analyse und Darlegung dieses Plateaus, auf dem die Auseinandersetzungen stattfinden, ist durchaus politisch, wenn sie auch beileibe noch nicht die Überwindung derselben bedeutet. Wenn sich im Zuccotti Park oder auf dem Rothschild Boulevard eine politische Subjektivität ausdrückt, dann aufgrund historisch-gesellschaftlicher Bedingungen, die im dargelegten Sinne durchaus universell sind. Entscheidend ist hier allerdings ein Umstand, der sich im Übergang von Adorno zu Hardt und Negri ganz deutlich gezeigt hat: Die gegenwärtige Vorstellung von subversiver Subjektivität kopiert nicht lediglich die Marx'sche Vorstellung des Proletariats, wie neben Laclau auch Slavoj Žižek (2005b) kritisiert hat. Vielmehr ist der entscheidende Schritt, mit dem die Autoren über Marx hinaus gehen, die grundlegende Perspektive der

Immanenz (vgl. Hardt/Negri 2003: 84f.), die, wie Lemke (2011: 121) zurecht eingewandt hat, von den beiden Autoren selbst nicht immer konsequent durchgehalten wird. Doch der Verweis auf die Dimension der gesamten, nicht nur ökonomischen Machtverhältnisse einerseits sowie der Verweis auf die Produktivität des gesellschaftlichen Lebens selbst andererseits (vgl. dazu auch Graefe 2011), scheinen mehr als die bloße Reanimation oder Reformulierung des Proletariats.

Für Laclau gibt es bei der Betrachtung der Gesellschaft keine Universalien, nichts Essenzielles, das bei der Betrachtung derselben helfen könnte, außer der Gewissheit, dass diese Auseinandersetzungen existieren und die selbst irreduzible Grundlage der menschlichen Existenz darstellen. Universalien sind prekär, sie können sich in bestimmten Auseinandersetzungen konstituieren, aber jede darüber hinausgehende Vorstellung von der Beilegung dieser Auseinandersetzungen grenzt an die Suspendierung von Politik als solcher (vgl. Laclau 2001, Žižek 2005b). Ist aber diese Annahme einer grundsätzlich agonistischen Struktur der Gesellschaft nicht selbst schon wieder eine Universalie?

8. Schluss

In einem viel zitierten Gespräch über die Erziehung nach Auschwitz bemerkte Adorno einmal: „Ich möchte aber nachdrücklich betonen, daß die Wiederkehr oder Nichtwiederkehr des Faschismus im Entscheidenden keine psychologische, sondern eine gesellschaftliche Frage ist“ (Adorno 1971: 92). Der Faschismus, der selbst Ausdruck „einer überaus mächtigen gesellschaftlichen Tendenz“ (ebd.: 89) ist, gründet sich in der Gesellschaft, er findet seine Begründung nicht in psychologischen Pathologien des Menschen oder der vermeintlich agonistischen menschlichen Natur. Wenn die Möglichkeiten, die wir heute zum Handeln haben, nicht auf die gesellschaftlichen Bedingungen rekurren, in die wir uns eingebunden finden, dann projizieren wir die Unzulänglichkeiten nicht nur auf die Subjekte zurück, sondern verfehlen zuletzt ausgerechnet die Möglichkeiten, die uns auf der Grundlage der vorherrschenden gesellschaftlichen Bedingungen offen stehen. Nur auf der im strengen Sinne kontingenten und historischen, dabei durchaus prekären Universalität der gesellschaftlichen Bedingungen lässt sich die Partikularität der Politik im Sinne Laclaus überhaupt denken. Die Einsicht in die gesellschaftlichen Bedingungen und Möglichkei-

ten, denen sich so etwas wie emanzipatorische Politik gegenübersteht, ist die notwendige Voraussetzung für eine solche Politik und nicht deren Suspension. Diese Vorstellung, wie Adorno zeigt, reduziert den Faschismus gerade nicht auf einige wenige Ursprünge, sondern siedelt ihn in dem gesellschaftlichen Gefüge an, aus dem er hervorgegangen ist. Auch wenn Adorno prominent und zu Recht die Ansicht vertritt, dass die gesellschaftliche Tendenz von der ökonomischen Entwicklung bestimmt ist, verstellt sich für ihn zugleich der Ausweg aus diesem vorgefundenen gesellschaftlichen Durcheinander, den Marx ausgehend von seiner historischen Situation bezeichnet hatte. Für Adorno verschließt sich die Möglichkeit des Entkommens aus dieser Immanenz zusehends.

In dieser Hinsicht ist Adorno aus vollkommen anderen Intentionen tatsächlich ganz nah an den Überlegungen Hardts und Negris. Aus dem beschworenen Gefangensein in der gesellschaftlichen Immanenz, die Adornos Schriften vielleicht ihren wenig optimistischen und zugleich so radikalen Charakter verleiht, machen Hardt und Negri nun einfach die Voraussetzung für die Subversion der Gegenwart. Negri veranschaulicht diese Idee sehr treffend, wenn er sagt, am Beispiel Adornos habe er verstanden, dass sich das

Problem, das sich Adorno im Anschluss an Marx stellt, mit der Art seiner Fragestellung heute nicht lösen lasse (vgl. Casarino/Negri 2008: 177). Was aber, wenn unsere spezifische historisch-gesellschaftliche Situation die subversive Subjektivität nicht unmöglich macht, sondern immer schon bedingt; eine Subjektivität, die aufgrund der veränderten Bedingungen heute nicht dieselbe sein kann, wie in der Zeit der Marx'schen Gesellschaftsanalyse?

Dann ließen sich von den Bedingungen, denen unser gesellschaftliches Leben heute unterliegt, zugleich die Möglichkeiten für ihren grundsätzlichen Wandel ableiten. Wenn Politik immer schon die Einheit aus der Analyse der Bedingungen und dem Handeln in der Gesellschaft ist, dann ist die Idee der Multitude nicht antipolitisch. Im Gegenteil: Es ist ein durchaus politisches Angebot an die Subversion der Gegenwart, eine Möglichkeit, ein Werden, eine vielleicht noch leere Subjektposition auf dem gesellschaftlichen Plateau, deren Schicksal von ebenso vielen Entwicklungen abhängen mag, wie das der Arbeiterklasse.

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W. (1971): *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959-1969*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. (1980a): *Soziologie und empirische Forschung*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8: *Soziologische Schriften I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 196-216.

Adorno, Theodor W. (1980b): *Reflexionen zur Klassentheorie*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8: *Soziologische Schriften I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 373-392.

Adorno, Theodor W. (1980c): *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8: *Soziologische Schriften I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 354-370.

Adorno, Theodor W. (1980d): *Gesellschaft*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8: *Soziologische Schriften I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 9-19.

Adorno, Theodor W. (1998a): *Prolog zum Fernsehen*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 507-517.

Adorno, Theodor W. (1998b): *Résumé über die Kulturindustrie*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 337-345.

Adorno, Theodor W./*Horkheimer*, Max (1972): *Individuum*. In: dies.: *Soziologische Exkurse. Nach Vorträgen und Diskussionen*. Frankfurt am Main: Institut für Sozialforschung, S. 40-54.

Behrens, Roger (2004): *Kulturindustrie*. Bielefeld: transcript.

Braunstein, Dirk (2011): *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*. Bielefeld: transcript.

Casario, Cesare/*Negri*, Antonio (2008): *In Praise of the Common. A Conversation on Philosophy and Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Cremin, Colin/*Roberts*, John M. (2011): *Postmodern Left-Liberalism. Hardt and Negri and the Disavowal of Critique*. In: *Critical Sociology*. 37. Jg., Nr. 2, S. 179-197.

Dörre, Klaus (2010): *Soziale Klassen im Prozess kapitalistischer Landnahme*. In: Bude, Heinz/Damitz, Ralf M./Koch, André (Hrsg.): *Marx. Ein toter Hund? Gesellschaftstheorie reloaded*. Hamburg: VSA, S. 198-236.

Ellmers, Sven (2009): *Die formalanalytische Klassentheorie von Karl Marx. Ein Beitrag zur „neuen Marx-Lektüre“*. Duisburg: Univ.-Verl. Rhein-Ruhr.

Foucault, Michel (1983): *Sexualität und Wahrheit. Erster Band. Der Wille zum Wissen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Graefe, Stefanie (2011): *Zwischen Wertschöpfung, Rebellion und »Lebenswert«*. Leben und Biopolitik in Empire. In: Pieper, Marianne/Atzert, Thomas/Karakayali, Serhat/Tsianos, Vassilis (Hrsg.): *Biopolitik – in der Debatte*. Wiesbaden: VS, S. 263-273.

Hardt, Michael/*Negri*, Antonio (2003): *Empire. Die neue Weltordnung*. Frankfurt am Main/New York: Campus.

Hardt, Michael/*Negri*, Antonio (2004): *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*. Frankfurt am Main/New York: Campus.

Hardt, Michael/*Negri*, Antonio (2009): *Common-*

wealth. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.

Horkheimer, Max/*Adorno*, Theodor W. (1988): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main: Fischer.

Laclau, Ernesto (2001): Can Immanence Explain Social Struggles? In: *Diacritics*, 31. Jg., Nr. 4, S. 3-10.

Lemke, Thomas (2011): Imperiale Herrschaft, immaterielle Arbeit und die Militanz der Multitude. In: Pieper, Marianne/Atzert, Thomas/Karakayalı, Serhat/Tsianos, Vassilis (Hrsg.): Biopolitik – in der Debatte. Wiesbaden: VS, S. 109-128.

Makropoulos, Michael (1998): Modernität als Kontingenzkultur. Konturen eines Konzepts. In: von Graevenitz, Gerhart/Marquard, Odo (Hrsg.): Kontingenz (Poetik und Hermeneutik 17). München: Wilhelm Fink, S. 55-79.

Marx, Karl (1973a): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Der Produktionsprozeß des Kapitals. In: ders.: Werke. Band 23. Berlin: Dietz.

Marx, Karl (1973b): Kritik des Gothaer Programms. In: ders.: Werke. Band 19. Berlin: Dietz, S. 13-32.

Marx, Karl (1990): Zur Kritik der Politischen Ökonomie. In: ders.: Werke. Band 13. Berlin: Dietz, S. 3-160.

Marx, Karl/*Engels*, Friedrich (1972): Manifest der Kommunistischen Partei. Grundsätze des Kommunismus. In: dies.: Werke. Band 6. Berlin: Dietz, S. 459-493.

Mouffe, Chantal (2007): Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Negri, Antonio (2008): The Labor of the Multitude and the Fabric of Biopolitics. In: *Mediations*. 23. Jg., Nr. 2, S. 8-25.

Negri, Antonio/*Scelsi*, Raf Valvola (2009): Goodbye Mr. Socialism. Das Ungeheuer und die globale Linke. Mit einem Postscriptum über die aktuelle Krise. Berlin: Tiamat.

Reichelt, Helmut (2008): Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik. Hamburg: VSA.

Tampio, Nicholas (2009): Assemblages and the Multitude. In: *European Journal of Political Theory*, 8. Jg., Nr 3, S. 383-400.

Žižek, Slavoj (2005a): Körperlose Organe. Bausteine für eine Begegnung zwischen Deleuze und Lacan. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Žižek, Slavoj (2005b): Objet a as Inherent Limit to Capitalism: on Michael Hardt and Antonio Negri. Online abrufbar unter: <http://www.lacan.com/zizmultitude.htm> (Stand: 30.06.2012)

Zum Autor:

Janosik Herder, 26, B.A. Politikwissenschaft, studiert im dritten Semester an der Universität Bremen Politikwissenschaft im Master-Programm. Seine Interessengebiete liegen in den Bereichen der Politischen und Sozialtheorie, der Philosophie sowie der poststrukturalistischen Theorie.